Antoni B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, ss. 249. Znak *.

Niepodobna nie odnotować pozytywnie ukazania się książki wprowadzającej — jak się głosi w przedmowie — w „pretendującą do naukowości metafizykę". Zasługuje na to zarówno charakter tej publikacji, jak i kontekst jej pojawienia się.

Bo przede wszystkim nie jest bagatelne z racji światopoglądowych poruszanie problematyki zwanej „metafizyczną". Powiedziałbym więcej — z racji życiowych i ogólnopraktycznych. Odpowiednio rozumiana metafizyka stanowić może nawet teoretyczną podstawę (— jest problemem, czy zasadniczą i jedyną) zasad ludzkiego działania, zwłaszcza zaś jego aspektów światopoglądowo-etycznych. A widać w książce dążenie i w tym kierunku. Dążenie zrealizowane, jak zresztą cała książka, poprawnie i dość zgrabnie. Choć może niekiedy zbyt „epicko", jakby po „mieszczańsku", zda się bez „pazura" kontaktu z dramatycznymi nieraz — żeby nie powiedzieć „egzystencjalnymi" — zmaganiami życiowymi współczesnego inteligenta. Książka to chyba czasami — trzeba to powiedzieć od razu — za bardzo może w swej tonacji „akademicka", jak na pozycję popularną. I za mało w niej — obok braku wspomnianej „swady retoryczno-ideowej" — atrakcyjności praktycznych, „fantazji" wykonania i dowcipu (chociażby anegdotycznego), właściwości tak potrzebnych w utworach naukowych pretendujących do jakkolwiek pojmowanej popularności.

Ujmuje tedy autor treść książki popularnie, ale przy tym dość szczególnie. Jest ona właściwie adresowana do tzw. szerokich kręgów inteligencji (nie tylko katolickiej?) i nie ma raczej pretensji do „nawracania na metafizykę". Nie posiada charakteru agitacyjno-propagandowego, lecz raczej — pokazujący, opisowy, rozważaniowy. Wiązać się to może z brakiem owego nerwu wykonania, ale ma za to swoją wymowę obiektywną. Czytelnikowi dostarcza się bowiem (często sumiennych i wielostronnych) informacji na temat tego szczególnego ujęcia filozofii, które nazywać dziś wypada klasyczną teorią bytu w wydaniu tomistycznym. Autor porusza się autentycznie i swobodnie po zawiłościach — trudnych nieraz dla dzisiejszej „szczegółowo-technicznej" mentalności — wykładu tej filozofii, co pośrednio winno mieć niemały obiektywny ładunek przekonaniowy dla każdego czytelnika.

Jest paradoksalnym truizmem stwierdzenie, że popularyzator powinien być najlepszym znawcą upowszechnianej dyscypliny. Jeśli nawet przyjąć, że robić dobrze naukę to potrafić umiejętnie upraszczać rzeczywistość, to w danym wypadku owo upraszczanie jest niejako podwójne — dotyczy nadto samej nauki. A trzeba to czynić tak umiejętnie, by nie zniekształcić ani nauki, ani rzeczywistości. Ażeby zachęconym adeptom filozofii — książka zaś do filozofii w sporej mierze zachęca, choć może nie porywa entuzjazmem — nie dostarczyć w przyszłości zbędnych rozczarowań. Wydaje się, że autor udowodnił swą pracą, iż na ogół spełnia takie postulaty.

Co więcej, jej szczególność polega na tym, że nie stanowi tylko popularyzacji. Książka doc. Stępnia należy do tych utworów dość łatwo pisanych, które zacytuje nierzadko i poważny fachowiec. Cecha to znamienna dla pewnego typu dzieł filozoficznych anglosaskich i niektórych prac krajowych (jak Ajdukiewicza *Zarys logiki*). Bywa to szczególnie cenne tam wszędzie, gdzie — z tych lub innych przyczyn — nie ma ściśle naukowych odpowiedników dzieł popularnych. A tak jest chyba dotychczas z wykładami metafizyki klasycznej ujmowanej na sposób współczesny.

---

* Niektóre z poniższych uwag pokrywają się z fragmentami wyników dyskusji nad książką, która odbyła się w roku ak. 1964/65 na seminarium metodologii nauk, kierowanym przez prof. St. Kamińskiego.

To, co powiedziałem w wzmożony sposób staje się oczywiste, gdy wziąć pod uwagę sytuację badawczą tego typu dyscypliny, którą popularyzuje autor. To „metafizyka tomistyczna" w tak zwanym egzystencjalnym ujęciu. Samego zaś autora zaliczyć wypada nie do nurtu „tradycyjnego", lecz raczej „precyzującego" i „asymilującego" w tomizmie (w ramach tej egzystencjalnej odmiany). Z jednej bowiem strony postulowałby — co jest widoczne we „Wprowadzeniu" — zachowanie istotnej treści tradycyjnie przekazanej metafizyki, z drugiej zaś strony chciałby ją metateoretycznie i dydaktycznie ująć na sposób współczesny. Można by porównać ten program badawczy do dążeń neopozytywistów. Jeśli jednak oni tak pragnęli ustawić teorię bazy empirycznej oraz podstaw logicznych nauki, żeby wyeliminować metafizykę (w czym natrafiali na szereg niemożliwości, nie zawsze przy tym docierając do metafizyki autentycznie klasycznej), to w przypadku referowanym chodziłoby o co innego: o takie opracowanie podstaw teorii nauki, by metafizykę zachować, co więcej — by ją obronić, nie roniąc zarazem niczego, co okazałoby się użyteczne dla innych nauk.

Oczywiście, ten plan badawczy nie jest wyłącznie udziałem Stępnia. Znany jest — w różnych wariantach — od czasu prac I. Bocheńskiego, F. Drewnowskiego i J. Salamuchy, a jeśli chodzi o filozofię tradycyjną w ogóle — z wystąpień J. Łukasiewicza. Jest to obecnie program pracy środowiska metodologiczno-metafizycznego lubelskiego, z grubsza od czasów wykładów J. Iwanickiego oraz konwersatorium J. Kalinowskiego, do którego współzałożycieli i aktywnych członków należał autor. Tak ukierunkowane badania znalazły nowy i oryginalny (— w stosunku do poprzedników nieraz krytyczny) wyraz w rezultatach współpracy metafizyka M. A. Krąpca i metodologa St. Kamińskiego. A jest to fakt chyba bez precedensu w nowszej historii teorii bytu, zwłaszcza że współpraca ta pociągnęła i naśladowców, i uczniów.

Chodzi tu o to, że książka Stępnia jest nowym — już po podstawowej pracy Kamińskiego i Krąpca *Z teorii i metodologii metafizyki* — podsumowaniem pracy środowiska, oryginalnym (choć oczywiście popularnym) wkładem do jego osiągnięć. I kto wie nawet, czy publikacja widziana w tej perspektywie nie jest donioślejsza niż jako popularyzacja! W każdym razie trzeba ją brać pod uwagę przy jakiejkolwiek aktualnej charakterystyce omawianych badań ośrodka lubelskiego [1]. Tym bardziej, że zawiera nie tylko fragmenty metateoretycznie cenne (głównie w pierwszej swej części), ale i pozytywny wykład elementów metafizyki, pierwszy raz bodaj od czasów fragmentarycznej próby Salamuchy czyniony z odpowiednią świadomością metodologiczną, choć z popularnym a nie wyraźnie formalnym zamierzeniem. Książką swą autor stara się niejako pokazać, że można umiejętnie połączyć tak oryginalność i nowoczesność z tradycją, jak i naukowość z popularnością. Oryginalność autora na gruncie krajowym przejawia się między innymi w widocznym asymilowaniu metody, wyników (teoria dzieła sztuki jako bytu intencjonalnego, s. 108, 160 n.) oraz terminologii filozofii fenomenologicznej [2].

Oprócz tego książka stanowi jakby pewne — nadal jednak nieproporcjonalne — dorównanie do osiągnięć popularyzacyjnych na terenie innych nauk i na gruncie filozofii inaczej rozumianej. Ukazujące się u nas w kraju w ostatnim dwudziestoleciu wydawnictwa popularno-naukowe miewały zwykle inny charakter i inne na ogół obejmowały dziedziny wiedzy. Ujęć tego typu z zakresu filozofii publikowanych w ramach „Biblioteki problemów", przez „Wiedzę Powszechną" a nawet i „Pax" nie można najczęściej porównywać z omawianą książką. Stosunkowo

[1] Obszerniejszą analizę tych badań pozostawiam innej okazji.

[2] Często na przykład używa autor terminu „egzystencjalna pozycja".

jej najbliższe są wydane ostatnio tłumaczenia Mascalla. Ujęcia zaś propedeutyczne filozofii Ajdukiewicza, Czeżowskiego lub Metallmanna czy Gaweckiego a także marksistowskie to prace całkowicie innego stylu filozofowania i odmienne tematycznie. A wydane po wojnie przystępne prace z zakresu metafizyki klasycznej: Chojnackiego i Swieżawskiego reprezentują zupełnie różne ujęcie przedmiotu [3]. Pierwsze jest fragmentaryczne i jednak trochę już tradycyjne — mimo sporych zasług autora dla rozwoju metafizyki w Polsce. Drugie, to niezwykle porywający i entuzjastyczny zarys metafizyki, akcentujący wprawdzie deklaratywnie elementy świadomości metateoretycznej na pierwszym planie, jednakże nie realizujący głoszonych postulatów w dostatecznym dziś stopniu.

Tak więc mamy przed sobą książkę z wyżej wyłuszczonych powodów (— głównie z racji olbrzymich luk w literaturze, szczególnie krajowej) niezwykle potrzebną, odpowiadającą na szerokie zamówienie społeczne. Z drugiej zaś strony — z tychże powodów — pozycja to trudno krytykowalna i porównywalna, chyba że pośrednio, przez jakąś analogię do wydawnictw popularnonaukowych z zupełnie innych dziedzin lub z filozofii, ale o innym profilu merytoryczno-metodologicznym.

Poza tym, poruszana przez autora problematyka jest niezwykle merytorycznie i formalnie trudna oraz bardzo odpowiedzialna praktycznie i popularyzacyjnie, zwłaszcza w stosunku do zapotrzebowań współczesnej młodzieży [4]. Autor niniejszych słów bardzo to odczuwa — także odnośnie do swych obecnych, jakże pobieżnych, szkicowych, swobodnych i fragmentarycznych refleksji. Nadto czuje się, podobnie jak czytelnicy-laicy, dość niekompetentny w jej krytycznym omawianiu. Trudno dziś znaleźć bowiem badacza, którego metodologia sprostałaby wielkim potrzebom współczesnej teorii bytu. Niepodobna też prawie znaleźć takiego, którego znajomość metafizyki odpowiadałaby wyrafinowanemu nieraz poziomowi nowoczesnej logiki i metodologii.

A jednak czyni się mimo to próby w rodzaju omawianej i inne (również w postaci artykułów, odczytów itp.). Trzeba więc dodatkowo podziwiać umiejętności autora, jego odwagę naukową, a także śmiałość popularyzowania, zwłaszcza tę światopoglądową. Odwagę tak dużą, że może czasem wywierać wrażenie jakiejś niewrażliwości autora na pewne istotne — a nieraz boleśnie i z trudem nabywane (przez ludzi kierujących się w życiu rozumem) postawy życiowe. Niechże więc to będzie i dla piszącego te słowa bodźcem dodatkowym i decydującym do pisania jeszcze szeregu swobodnie dobranych uwag na temat pracy Stępnia.

Nie wiem czy słusznie, ale to, co chyba niejednemu czytelnikowi wybija się na pierwszy plan, to swoisty paradoks związany z samym terminem „metafizyka". Następuje niewątpliwie po jej przeczytaniu jakieś przyjemne rozczarowanie (zwłaszcza u laika): że owa metafizyka nie jest „taka zła", a tylko nazwa jest jakaś

3 *Wstęp do filozofii, zarys ontologii* oraz *Byt* (2 wyd. wraz z M. Jaworskim). O pierwszej, z samego tytułu dotyczącej metafizyki, brak zresztą we „Wprowadzeniu" wzmianki. Widocznie autor zdecydował się zastąpić tę pozycję w bibliografii inną, obszerniejszą i mniej popularną, publikacją tegoż autora: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Druga — to publikacja wielce zasłużona w rozbudzaniu zainteresowań filozofią i kulturą filozoficzną wśród polskiej inteligencji katolickiej.

4 Jest paradoksem stwierdzenie — zwłaszcza wobec wrażliwości i chłonności młodzieży — że dzieła ściśle naukowe nie zdają się wymagać tak wielkiego napięcia odpowiedzialności od autora. Do natury bowiem badania naukowego niejako należy — obok zasadniczego dążenia do prawdy i wartości z nią związanych — dość swobodne „eksperymentowanie", pewien „dystans" do aplikacji i jakaś gotowość na, niezamierzony oczywiście, margines błędu; co jest skądinąd usprawiedliwione ogólnym zaufaniem do prawdy, do poznawalności świata i ludzkich zdolności poznawczych — do tego, że prawda w ostatecznym rachunku stanowi kres ludzkich badań.

„staroświecka" i obarczona natrętnymi pejoratywnymi zabarwieniami znaczeniowymi. I zaraz potem narasta alternatywa: albo — w drodze pewnej umowy, perswazji lub agitacji terminologiczno-znaczeniowej — usunąć owe przykre antymetafizyczne obarczenia znaczeniowe, albo zarzucić ten „brzydki" termin, skoro tak razi i tak liczne budzi nieporozumienia. Oczywiście, zdajemy sobie zarazem sprawę, że nie o sam termin chodzi, ale że — co może ze zbytnią przesadą niekiedy się podkreśla — odpowiednio szeroko realistycznie pojmowany język to istotne narzędzie nie tylko poznawcze, ale i instrument oddziaływania na człowieka i rzeczywistość.

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z typowym stanem z zakresu pragmatyki i dydaktyki nauki. W takich sytuacjach nie zawsze „opłaca się" podtrzymywanie użycia omawianych wyrażeń, stosowanych nawet ze słuszną skądinąd i merytorycznie obiektywną intencją (ale czy w przypadku każdej metafizyki słuszną?). Nie na wiele się tu zda samo uparte stosowanie zwrotu i liczne przy tej okazji czynione zastrzeżenia semiotyczne. Niepotrzebna defensywna dyskusja terminologiczna z przeciwnikami zaciemnia bowiem nieraz meritum sprawy, a czasem spycha problem na pochylnię konwencji. Wiedząc więc, że tym samym nie rozwikłuje się problemu merytorycznego, warto czasem — przynajmniej dla uciszenia się lub do czasu uciszenia się pozaracjonalnych namiętności — porzucić bardzo nieraz czcigodny termin, a nawet związany z nim sposób podejścia do problemu. Albo przyjąć przynajmniej decyzję umiarkowaną: używać z rzadka terminu i nie na pierwszym planie, oczywiście po rozprawieniu się z nadawaniem mu nieodpowiednich znaczeń. Chodziłoby więc o zdominowanie owego niedogodnego terminu wyrażeniami dobrze sugerującymi ogółowi odbiorców odpowiednie treści poznawcze i desygnaty rzeczowe, o wysunięcie na czoło najbardziej trafnego, poprawnego i nieobciążonego historycznie odpowiednika.

Sprawa to szczególnie ważna dla czytelników-niefachowców, u których specjalnie grają owe pejoratywne postpozytywistyczne obciążenia terminu „metafizyka". Cóż bowiem z tego, że są one merytorycznie akcydentalne (na przykład tylko etymologicznie pochodne) lub nawet pozorne, skoro powodują — i cóż z tego, że naszym zdaniem i obiektywnie niesłusznie — ujemne konsekwencje, faktycznie oddalając od prawdy.

Wydaje się, że tak właśnie należy traktować — zwłaszcza we wprowadzeniu — termin „metafizyka". Nie umieszczać go w tytule książki! Ostatecznie można by go usytuować w podtytule lub wyjaśnić we wstępie. Niestety, stało się inaczej. Stąd książka traci chyba na sile przekonaniowej, a rzeczy popularnej powinno raczej na tym zależeć. Inna rzecz, że można czytelnikowi wspomnieć we wstępie, iż owa częściowa przynajmniej eliminacja „metafizyki" to zabieg przede wszystkim pragmatyczno-dydaktyczny. Można wyjaśnić, że kierując się bez uprzedzeń względami wąskoobiektywnymi wypadałoby posługiwać się tradycyjnym terminem „metafizyka", mając zaufanie do samej treści merytoryczno-formalnej prawdy książki i zdolności czytelnika do oczyszczenia się z uprzedzeń i narzucanych sugestii; że jednak globalnie biorąc, podejście takie byłoby czysto teoretyczne i nierealistyczne. Byłby to jakiś swoisty pragmatyczny intelektualizm. W związku z tym szkoda, że autor zrezygnował (por. s. 7) z ukazania dziejów nieporozumień związanych z wyrazem „metafizyka". A wszakże historia taka byłaby dla niefachowego czytelnika niezwykle pouczająca, mimo że dla fachowca trąciłaby już banałem.

W swoim czasie zająłem się propagowaniem nazywania metafizyki „teorią bytu", a właściwie — „ogólną teorią bytu" (dla tych, którzy nie dzielą tej teorii na ogólną i szczegółową, a nadto traktują ją jako tożsamą z filozofią właściwą

w ogóle, można by opuścić podkreślenie „ogólna"). Sądzę, że jest to obok „teorii rzeczywistości" — najodpowiedniejszy dziś termin dla tej dziedziny wiedzy. Wytrzymuje doskonale konkurencję innych obiegowych obecnie wyrażeń, takich jak: „ontologia", (termin rozpowszechniony od czasów Wolffa, stosowany zaś zamiennie z „metafizyką ogólną" lub „metafizyką" czy „ontologią formalną", obecnie zaś używany na oznaczenie interpretacji pewnych działów logiki formalnej), „filozofia bytu" (termin może sugerować jakoby były inne filozofie właściwe, co nie jest dogodne dla nie będących wyznawcami takiego poglądu; nadto jakby implikuje równouprawnienie teorii bytu z takimi „wtórnymi" filozofiami, jak filozofia nauki, filozofia sztuki, filozofia znaku itp.; wreszcie wyrazu tego używa Krąpiec również jako nazwy całego kierunku egzystencjalnego w metafizyce i teorii metafizyki), „filozofia rzeczywistości" (wyraz bardziej współczesny, ale podobne niedogodności jak wyżej; chyba z racji współczesności najlepszy byłby termin „teoria rzeczywistości, bliskoznacznik „teorii bytu"), „teoria przedmiotu" (zarzut logizmu, nadto podobne jak w przypadku „ontologii"), „teoria istnienia" (termin za wąski zakresowo), „filozofia pierwsza" (termin zdecydowanie historyczny, nadto nie całkiem jasny) itp.

Jakimś kontrargumentem ze strony współczesnego teoretyka nauki byłoby słuszne skądinąd stwierdzenie, że nie ma właściwie jeszcze metafizyki jako teorii naukowej we współczesnym tego słowa znaczeniu, że dyscyplina ta znajduje się właściwie na przedmetateoretycznym stadium rozwoju wiedzy. Zarzut to jednak tutaj niesłuszny. Pomijając nawet już to, że stosuje się „teorię" nawet zamiennie z „koncepcją" lub z „teorią danego działu wiedzy" przyjmuję, iż nie jest konieczne rygorystyczne metanaukowe opracowanie wiedzy w sensie aktualnym, wystarczy bowiem przynajmniej dążenie do tego ze strony fachowców. A ponadto „oficjalny" rozwój metateorii nie zawsze świadczy o odpowiednio wysokim poziomie samej dyscypliny — jeżeli na przykład metateoretyzowanie polega tylko na ustawicznym dyskutowaniu nad daną gałęzią wiedzy, jak to dziś bywa w obrębie humanistyki. Co więcej, wysoko postawiona matematyka nowożytna rozwijała się prawie do końca XIX wieku na pół intuicyjnie, posługując się w zasadzie jakby podświadomie założoną, „naturalną" i nieuwyraźnioną jeszcze metateorią.

Należy jednak obiektywnie stwierdzić fakt posługiwania się przez autora w miarę upływu stron książki (szczególnie w końcowych jej partiach) innymi niż „metafizyka" terminami: „filozofia bytu", „ogólna teoria bytu" (od s. 168?), „teoria bytu" (nieco dalej), „teoria rzeczywistości". Więcej, § 37 jest zatytułowany: „Teoria wartości a teoria bytu" — chyba nie tylko dla zachowania „retorycznej proporcji" terminów? Pod tym względem dalsze rozdziały górują nad początkowymi, choć pod innymi — na przykład od strony staranności opracowania i jakoś pozytywnie pojętej „akademickości" — bywa często inaczej. Odnosi się też wrażenie, że w miarę upływu tekstu zdaje się jakby wzrastać pasja autora i jego zaangażowanie. Być może jest to związane ze zmianą przedmiotu rozważań. Zresztą niektóre fragmenty rozważań teodycealnych i rozważań o człowieku są bardzo dobre także w aspekcie merytoryczno-formalnym (rozdz. VI, rozdz. VII — szczególnie np. § 33 i § 34).

Struktura książki jest w pewnej mierze odbiciem uwag autora na temat podziału filozofii. Trzeba powiedzieć, że ich jednoznacznego odczytania autor niefachowemu czytelnikowi nie ułatwia. Wina to konstrukcji wywodów, że dla ich integralnego ujęcia wypada czytelnikowi sięgać do dość odległych jej fragmentów. W § 7 filozofię dzieli autor na teorię poznania i filozofię przedmiotową, czyli metafizykę, nieco zaś dalej w § 7 na s. 32 zauważa, że „niekiedy obok teorii poznania i metafizyki wyróżnia się trzecią zasadniczą naukę filozoficzną: teorię wartości — aksjologię". Tak więc wstępny rozdział I — „Poznanie, nauka, filozofia" należy raczej

do (meta)teorii poznania naukowego i filozoficznego. Natomiast rozdziały: II — „Byty i «bytu», III — „Analiza bytu jako bytu: racjonalność”, IV — „Analiza bytu jako bytu: złożoność i zmienność”, V — „Analiza bytu jako bytu: przygodność” oraz VI — „Racja ostateczna bytu” (rozdz. II — VI łącznie — ok. 100 stron), stanowiłyby to, co autor nazywa metafizyką ogólną. Nie wydaje się przy tym dla niefachowego (a jeszcze bardziej dla mniej sumiennego) czytelnika łatwo uchwytne (bez uciekania się do wnikliwych porównań kontekstowych) na podstawie treści § 7, pewnych fragmentów o zmienności oraz rozdziału VI, czy chodzi tam tylko o niezbędne we wprowadzeniu do metafizyki lub w metafizyce ogólnej elementy nauki o przyrodzie i Bogu, czy też autor z zasady nie uznaje kosmologii lub teodycei za odpowiednie metafizyki szczegółowe. O tym, że na przykład rozważania teodycealne stanowią integralną część problematyki metafizyki, dowiaduje się czytelnik wyraźnie i dobitnie gdzie indziej — w zakończeniu [5]. Z drugiej strony, wyraźnie zarysowuje się jako fragment metafizyki szczegółowej rozdział VII — „Z metafizyki człowieka”. Ostatni wreszcie rozdział VIII — „Byt a wartość” należałby wedle proponowanego trójpodziału filozofii (— echa stoickiego trójschematu „fizyka—logika—etyka”?) do pogranicza metafizyki i aksjologii. Trzeba zaznaczyć, że referowany tu układ książki jest w jakiejś mierze oryginalną przeróbką przyjętego układu zagadnień w podręcznikach scholastycznych (układu kwestii skądinąd dość merytorycznie i metodologicznie niejednorodnych, co warto by osobno podkreślić).

Aktualne jest więc pytanie, czy nie byłoby dla popularnego odbiorcy lepiej, gdyby wypowiedzieć się bardziej dobitnie i w jednym zasadniczym miejscu na temat podziału metafizyki i filozofii, a w związku z tym — co do układu samej książki? I gdyby autor ograniczył się raczej do tego, co zwie metafizyką ogólną, mieszcząc wszelkie uwagi poboczne we wstępie, zakończeniu lub w specjalnie wyodrębnionym paragrafie „dygresji—koneksji—aplikacji”. Mógłby na przykład z powodzeniem wspomnieć tylko o metafizyce człowieka, o wartościach zaś umieścić to, co najważniejsze przy transcendentaliach? [6] Tak byłoby klarowniej. Chyba że zamierzał on dać wstęp do filozofii w ogóle z głównym zaakceptowaniem metafizyki... Ponadto trudno zestawić nadmiar tych kwestii z uderzającym w książce brakiem osobno wydzielonego paragrafu o tak ważnej dla klasycznej teorii bytu sprawie jak teoria aktu i możności (to, co się mówi w § 22 na pewno nie wystarcza).

A oto dalszy zestaw uwag problemowo-refleksyjnych dotyczących bądź całości rozważań, bądź konkretnych fragmentów *Wprowadzenia*.

Trzeba najpierw podkreślić czysto systematyczne potraktowanie przedmiotu. Taki ahistoryzm był ongiś propagowany i długo (w realizacji) oczekiwany przez

---

5 Uwagi powyższe wynikły być może z niedoczytania (integralnego) książki. Ale czyż można liczyć na to, że wszelkie odczytania pracy przez niefachowców będą dokładne i sumienne? Trzeba raczej liczyć się z odwrotną ewentualnością. Wydaje się, że naprawdę cała publikacja „świadczy sobą” o integralnym włączeniu problematyki teodycealnej do metafizyki (wystarczy zwrócić uwagę na ilość stron poświęconych tym kwestiom; chyba tylko rozdz. V o przygodności można by poszerzyć — wszak problematyka to dla metafizyki tomistycznej centralna). Podobnie, z integralnie kontekstowego i rzetelnego wejrzenia w książkę wynika, że autor uznaje kosmologię za osobny dział filozofii, za jedną z metafizyk szczegółowych.

6 Pozostawienie obszernych rozważań z teorii wartości lub jej metateorii wymagałoby uzupełnienia wynikami ostatnich dyskusji w tej dziedzinie (subiektywistyczna, obiektywistyczna i „subiektywistyczno-obiektywistyczna” — w dwu wariantach teoria wartości). Uwagi zaś Stępnia bywają tutaj szkicowe i ogólnikowe, na przykład na s. 193, gdzie pisze, iż „wartość tylko jakoś analogicznie można nazwać bytem” (co to znaczy, czy tylko o wartości można tak powiedzieć?).

piszącego te słowa — ale raczej w stosunku do publikacji niepopularnych z zakresu metafizyki i metametafizyki. W popularyzacji historia jest jednak „magistra vitae”! I bardzo by się przydał bardziej frontalny przegląd najważniejszych koncepcji metafizyki (Arystoteles, Platon, Tomasz i ci, co go „wypaczali i wykoślawiali”, Kartezjusz, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel). Te dane trzeba przytaczać jednak w tekście zasadniczym lub w przypisach, a nie w słowniczku, jak to czyni autor. Byłyby one zarazem ilustracjami przykładowymi dla poruszanych problemów (jak na przystępne ujęcie przedmiotu — przykładów w książce stanowczo za mało). Wszelako takim przesadnie ahistorycznym ujęciem wykazał autor mimochodem praktyczną możliwość realizacji jedynie merytoryczno-formalnego wykładu teorii bytu. A więc bez ustawicznego powtarzania, że „wtedy to a wtedy ten to a ten powiedział to a to”. Ten sposób wykładu nie sprzyja nadużywaniu argumentacji z autorytetu i — jako zobiektywizowany — bardzo jest bliski mentalności współczesnego człowieka nauki.

Druga uwaga dotyczy raczej stylu ujmowania problemów. Bywa on w utworach naukowych i popularnych już to raczej „porządkująco-analityczny”, już to bardziej „odkrywczo-heurystyczny”. Drugi sposób jest dla (popularnego zwłaszcza) czytelnika bardziej atrakcyjny, nadaje się dobrze do wdrażania go do osobistego zdobywania prawdy, do autentycznego niemal współuczestniczenia w myśli autora. Pierwszy styl nadaje się raczej do systematyzowania wiedzy zdobytej i stanowi dla nauki jako nauki ujęcie typowe i obiektywne. Ale też grozić może werbalizmem, zbędnymi nieraz tautologiami, niemiłymi dziś pleonazmami i dłużyznami lub powtórzeniami. Analizy robić mogą wrażenie — być może często pozorne — jałowych, „scholastycznych”, jakby bez kontaktu z rzeczywistością, wydawać się poznawczo nieautentyczne. Mimo że i w teorii bytu wszelka obiektywizacja (w tym także uzyskiwana przez odpowiednią werbalizację poznania) jest bardzo pożądana, to jednak werbalizm był zawsze jej wrogiem „numer jeden”. Niestety, autor nie zawsze chyba uniknął tej wady, tak dzisiejszego czytelnika od metafizyki odpychającej (przykładem momenty na s. 17, 20, 49, 57 n., 93, 98, 123, 180, swobodnie zresztą wybrane). Nie chodzi tu przy tym o to, by autor rezygnował z typowych dla metafizyki rozważań „analitycznych” (redukcja do zasad tożsamości i niesprzeczności — tzw. przez Krąpca myślenie uniesprzeczniające). Chodzi przede wszystkim o to, aby czytelnika efektywnie przekonać (za mało w książce starania o to) do tego typu analitycznych rozważań, bo nie jest on do nich na terenie nauk realnych przyzwyczajony, mając do czynienia z hipotetyczno-indukcyjnym lub hipotetyczno-dedukcyjnym modelem badania na gruncie przyrodoznawstwa. Po drugie, należałoby zadbać o wykluczenie — z racji głównie dydaktyczno-pragmatycznych — naprawdę zbędnych powiedzeń „tautologizujących” i postarać się nawet o podanie, przynajmniej w początkowych fazach wykładu, jakiejś części analiz w stylizacji pozornie nieanalitycznej, jako dla czytelnika atrakcyjniejszej i łatwiejszej do poznawczego „przełknięcia”, bardziej „informatywnej”.

Niemniej ważne jest poświęcenie większej uwagi zwalczeniu u laika wspomnianych już błędnych pojmowań metafizyki lub „metafizyki”. Omówienie postpozytywistycznych antymetafizycznych zarzutów (kursujących do dziś wśród inteligencji) oraz różnych obiegowych „quasi-metafizyk” (to nic, że dla fachowca sprawy to banalne) powinno się znaleźć na centralnym miejscu, a nie na przykład w słowniczku [7].

[7] Trzeba by w rozważaniach początkowych przedstawić szerzej i krytycznie niezawodowemu filozofowi stanowisko tzw. metafizyki indukcyjnej oraz koncepcje filozofii jako uogólnienia nauk. Pożyteczne też byłoby rozwinięcie zasygnalizowanej (w § 6) idei filozofii jako

Dobrze byłoby to połączyć z zarysowaniem w osobnym miejscu (paragrafie?) podstaw teorii analizy językowej i problemu konwencjonalizmu. Uwagi w tej sprawie zawarte w książce są rozproszone i niewystarczające (14, 42 n., 63, 89 n.). Sprawy języka wiedzy są dziś szczególnie ważne dla jej unaukowienia i współczesny czytelnik bardzo jest na to wrażliwy [8]. Inna sprawa, że naszkicowanie tych problemów wymagałoby nawet może częściowego przestawienia charakteru *Wprowadzenia* — z epistemologiczno-metodologicznego na semiotyczno-metodologiczny, bardziej chyba jeszcze nowoczesny. I tradycyjna bowiem problematyka epistemologiczno-metodologiczna oraz epistemologiczno-metafizyczna daje się formułować w stylizacji semiotycznej, ściślej — w ramach swych semiotycznych odpowiedników problemowych (typowym przykładem — klasyczna teoria prawdy, problem uniwersaliów, problematyka tzw. logiki epistemicznej) [9].

Wszelako zarówno język książki, jak i sposób ujmowania zagadnień odbiega dodatnio od tradycyjnych wzorów scholastycznych. Wykład tradycyjny był może bardziej podatny na jakąś formalizację (ułatwioną logizację), w pogoni za którą gubi się tam nieraz istotne dla metafizyki klasycznej treści. Nadto na pewno mniej nadaje się do przedstawienia eseistycznego, tak dogodnego w popularnych ujęciach. O wiele bardziej współczesny język autora nie stawia zwykle tej — obiektywnie pozornej, lecz pragmatycznie niewątpliwie istotnej — przeszkody, jakich pełno przed dzisiejszymi czytelnikami dzieł metafizycznych [10].

---

zbioru problemów naukowo jeszcze nierozstrzygniętych, które w wyniku postępu wiedzy naukowej przechodzą stopniowo do odpowiednich nauk lub konstytuują nowe dyscypliny szczegółowe. Czy nie warto przy tym dopuścić możliwości uprawiania filozofii (jakkolwiek byśmy ją nazwali) przedmiotów danych przez rezultaty nauk szczegółowych (byłaby to teoria przedmiotowa i hipotetyczna w specjalnych tych słów znaczeniach).

8 Niestety teoria podstaw analizy (semiotycznej) problemów filozofii klasycznej stanowi sama w sobie odrębne zagadnienie do opracowania. Można by je uczynić przedmiotem dociekań konwersatorium metafilozoficznego. Autor praktycznie w niejednym miejscu dotyka tych spraw, ale w zasadzie nie zajmuje się nimi teoretycznie (por. np. rozważania § 21 o istocie i istnieniu, a także dalsze moje uwagi na tematy językowe).

9 Jest problemem, czy można próbować wykorzystania bardzo szerokiej analogii z podejściem semiotycznym nawet w badaniach teodycealnych. Na przykład — w opisie relacji: Bóg—świat—człowiek, korespondującym zresztą z elementami tradycyjnej nauki o Bogu oraz o poznaniu przez człowieka Jego istnienia i natury (świat, człowiek jako znak-ślad-twór-dzieło-obraz Boga, w szczególnym przypadku — znak dla człowieka; w związku z tym — problem podstawy redukcyjnego wywodu istnienia i analogicznego ujęcia istoty Absolutu). Oczywiście, chodzi tu o analogię semiotyczno-metafizyczną (teodycealną) bardzo specjalną i wymagającą badań monograficznych. Istnieje tu zresztą pewne podobieństwo do pomysłów niektórych semiotyków (Morris, Marciszewski) analogicznego ujmowania dzieła sztuki jako znaku. W dziedzinie teodycealnej analogia byłaby chyba jeszcze dalsza (?). Poza tym, czy nie można by zrozumieć świata (bytu przygodnego) jako swoistego „dzieła sztuki"? Świat (człowiek, w ogóle byt przygodny) mógłby w ramach wspomnianej analogii być rozważany trojako: jako aspekt Absolutu (aspekt quasi-pragmatyczny), w swojej wewnętrznej przygodnościowej strukturze (aspekt quasi-syntaktyczny), w relacji desygnującej Absolut (aspekt quasi-semantyczny). Wszystkie te aspekty należałoby przy tym zrelatywizować do człowieka. Być może, że takie ujęcie byłoby przydatne, szczególnie w teorii wartości, w filozofii rozumianej w aspekcie humanistycznym, teologicznym, ogólniej mówiąc — personalistycznym i w szerokim sensie pragmatycznym.

10 Rozważania odznaczają się częstokroć bardzo trafnym doborem naprawdę „świeżej" terminologii na oznaczenie nawet tradycyjnych bardzo treści. Jest ona przy tym nieraz fenomenologicznie pochodna. Interesujące jest na przykład traktowanie o „solidarności" przeżyć stałego i niezmiennego „ja" (s. 142), o duszy jako „zasadzie kwalifikacji i organizacji" bytu ludzkiego (s. 178). Równie oryginalnie, ale mniej udatnie wyraża się autor mówiąc o zdolności Absolutu do „spontanicznego" działania (s. 129 — termin to nieodpowiedni, a przede wszystkim zbyt mylący), jak również o cesze „pierwszoosobowości" w odniesieniu do przeżywanych aktów i stanów psychicznych (s. 142 — należałoby zastąpić ten dziwny termin jakimś bardziej naturalnym odpowiednikiem).

Więcej, odnosi się wrażenie, że autor zajmuje (szczęśliwe?) stanowisko pośrednie pomiędzy tymi, którzy dążą do maksymalnej logizacji i formalizacji teorii bytu (Salamucha, Bocheński, Drewnowski?) a tymi, którzy z rozmaitych powodów zahamowują pęd do formalizacji (Krąpiec, Mascall, Kamiński?). Widać to tak w ciągłym podkreślaniu roli swoistego doświadczenia w teorii bytu, jak i w próbie pokazania w niej pewnego konkretnego łańcucha dedukcji (§ 17). O ile jednak pierwsze przedsięwzięcie zrealizowano dość udatnie, o tyle ciąg dedukcji jest raczej banalny i nieskomplikowany. Ciekawe, czy jest to wyłącznie funkcją prostoty i krótkości łańcucha dedukcyjnego (posługującego się obficie definicjami), i braku stąd odpowiedniego poczucia obcości przesłanek i wniosków, zda się koniecznego w dedukcji „twórczej i odkrywczej"? Przy okazji może czytelnik zadać pytanie, czy w ogóle można coś naprawdę nowego w metafizyce odkryć (i na czym owa nowość ma polegać), postawić jakąś istotnie nową tezę w stosunku do tradycyjnie przytaczanych i przez wieki powtarzanych stwierdzeń?

Centralna dla teorii bytu i jej upowszechnienia jest również problematyka jej — niejednorodnej — struktury oraz sprawa typologii, budowy i funkcji występujących w niej zdań[11]. Problemów tych nie stawia się w książce frontalnie (może, nawet we wprowadzeniu epistemologicznym to niepotrzebne?). Wydaje się jednak, że przynajmniej zarysowanie tych spraw jest w takim ujęciu konieczne. Na przykład pożyteczne byłoby wyraźne wyodrębnienie zdań-hipotez metafizykalnych z wszystkich zdań teorii (o hipotezach w dwu miejscach autor zaledwie wspomina — s. 138 i 142). Wprawdzie problemu tego jeszcze nikt nie opracował (tylko postawiono go z grubsza), lecz przynajmniej szkicowe ukazanie doniosłości i możliwości hipotez w metafizyce (należącej skądinąd do „philosophia perennis" a podającej prawdy konieczne i realne) byłoby w pełni realne a nadto stanowiłoby interesujący element na pewno zbliżający współczesnych do tej dyscypliny. Przypuszcza się zresztą, że pewne analogie metafizyczne i związane z nimi rozumowania redukcyjne miewają w teorii bytu jakiś hipotezotwórczy charakter. Trzeba by tu jednak zrewidować i ująć niebanalnie problem stosunku elementów systematyzująco-uzasadniających i analitycznych do elementów heurystyczno-inwencyjnych i konstrukcyjnych w metafizyce i nauce w ogóle[12].

Inne refleksje budzi określenie teorii bytu. Przede wszystkim bardzo niekomunikatywny (powodujący niemiłe i metafizykom sugestie esencjalistyczne?) jest dzisiaj termin „byt jako byt". Zamiast go wyjaśniać, lepiej go chyba zarzucić, przynajmniej tymczasowo. W niejasności konkuruje z nim chyba tylko, stosowany również często przez autora, termin „bytowość" (czy to tyle, co „istota"? — brak tego wyrazu w słowniczku). Poza tym definicja wydaje się poprawna, choć może zbyt tradycyjna w formie oraz mało operatywna i „przyjmowalna" dla współczesnych (s. 62). Wydaje się, że dobrze byłoby próbować określać metafizykę inaczej, bardziej na modłę określeń teorii przyrodoznawczych — na przykład jako teorię stanowiącą określony zbiór wyrażeń o budowie zdaniowej, będących prawami, hipotezami lub definicjami wyjaśniającymi — powiedzmy to prowizorycznie — „zasadnicze sprawy rzeczywistości" w jej egzystencjalnych podstawach. Propozycja to szkicowa i tymczasowa (pominięto też w niej element metodyczności),

[11] Pomijam tu problem „nieatomiczności" i „kontekstualności" teorii bytu i struktury nauki w ogóle. Niewątpliwie wspomniane własności przysługują w jakiś szczególny sposób metafizyce. Pamiętać jednak trzeba, że i metafizyka, jak każda nauka, winna dążyć do układów relatywnie tylko kontekstualnych, bo nieatomiczność ogromnie utrudnia pożądane w nauce zabiegi sprawdzalności.

[12] Sprawami tymi warto zająć się osobno w innym miejscu.

warta jednak uwzględnienia w metametafizyce i metafizyce. Można by także usiłować utworzyć roboczo definicję bardziej funkcjonalno-podmiotową, nawiązującą do elementu zaspokajania przez filozofię zasadniczych, przede wszystkim intelektualnych, potrzeb ludzkich: potrzeby mądrości i światopoglądu. Sprawa to dla popularyzacji szczególnie ważna, zwłaszcza że relacja filozofia-mądrość była u nas omawiana.

W ślad za powyższym nasuwa się ogólniejszy problem: kanwy filozofowania i metafilozofowania oraz ujęć porównawczych, szczególnie w aspekcie metody innych nauk. Filozofię i metafilozofię bowiem uprawia się dziś chętnie w konfrontacji z innymi naukami, najlepiej z najbardziej metateoretycznie rozwiniętymi, a więc przede wszystkim w zasadniczym zestawieniu z przyrodoznawstwem. Tymczasem Stępień frontalnie tak nie czyni, a jedynie w miarę fragmentarycznych potrzeb pewnych zagadnień (np. s. 47 n., 138), sięgając nawet w finale swych analiz dziedzin humanistyki (wymowa ostatnich partii książki) i pokazując niejako czytelnikowi filozofię poprzez sprawy człowieka. Można oczywiście i tak. Podkreśla się przez to być może, że filozofia jest nauką w jakimś sensie humanistyczną (a gdyby wziąć pod uwagę problematykę ściśle teodycealną, powiedzieć by można — personalistyczną, a przede wszystkim najgłębiej teologiczną); że jest w jakimś bardzo szerokim sensie filozofią człowieka lub filozofią personalistyczną, ujmującą wszystko w relacji do człowieka lub osoby, w czym styka się z filozofią wartości. Lecz taka czy inna humanistyka — jako dziedzina jeszcze metanaukowo nie opracowana — dostarcza dodatkowo jednej niewiadomej (rzecz jasna — w integralnych ujęciach nie do pominięcia) w badaniach nad filozofią, nie mówiąc już o ich popularyzacji.

Porównawczo-przyrodoznawcze ujęcie miałoby też swą wymowę dydaktyczno-metodologiczną. Takie bowiem analizy oddziałują szczególnie żywo na umysł niefachowca. Odwołują się do bazy jego erudycji i przemyśleń dotychczasowych, zwiększając tym samym operatywność i autentyczność percepcji książki. Byłby to zarazem wyraz zdroworozsądkowego przeświadczenia o pragmatycznej jedności ludzkiego poznania i semantycznej jedności odpoznawanych sytuacji (intuicja jakiejś powszechnej analogii, jedności różnic), jedności, na której zawisła możliwość integracji dziedzin, przenoszenia metod i sensowność samej teorii bytu. Specyfika bowiem teorii bytu nie przekreśla jej łączności z innymi dziedzinami (trzeba przyznać, że autor praktycznie to pokazuje, za mało zaś wypowiedzi teoretycznych na ten temat). Nie chodzi przy tym o jakieś pomieszanie porządków — hasło stanowczo od czasów późnej scholastyki nadużywane i niezgodne z współczesnymi tendencjami metanaukowymi (badania interdyscyplinarne, problemy graniczne, względność problemowa podziału nauk, wspomniane przenoszenie metod). Owszem, metafizyka zakłada pewną wspólnotę metod i struktur wiedzy o bycie i w samym bycie, pewną powtarzalność uzasadnianą dziś teorią izomorfii, analogii, modeli.

Sygnalizowane tu braki rekompensuje autor rzadkim staraniem o pozytywne pokazywanie i wykładanie klasycznej teorii bytu. Jest to na pewno i trudne, i cenne. Zwykle bowiem pisze się raczej, czym teoria bytu nie jest, ujęcia zaś pozytywne bywają i rzadsze, i mniej udane [13].

Na zakończenie kilka swobodnie wybranych uwag w punktach.

1. Wątpliwości budzić może zamieszczona (s. 76) definicja: „Przyczyna sprawcza to zewnętrzna racja istnienia rzeczy". Określenie wydaje się za szerokie i niezgodne w brzmieniu z tradycjami Perypatu (a może i z kontekstem intuicji samego autora; jeżeli zaś nie, to wymagałoby to osobnego wyjaśnienia).

[13] Por. w tej sprawie St. Kamińskiego i A. Krąpca — *Z teorii i metodologii metafizyki.*

2. Wypowiedzi o zasadniczych dla teorii bytu transcendentaliach uzupełniłbym — na przykład fragmentami analiz zamieszczonych potem w rozważaniach o wartości. Ponadto, czy nie warto by zasygnalizować dyskusyjności problemu transcendentaliów wśród fachowców? Poza tym, traktowanie przez autora transcendentaliów jako określeń najogólniejszych bytu (zamiast po prostu mówić tradycyjnie o właściwościach?) oraz jako odpowiednich pojęć wydaje się w zasadzie szczęśliwym uproszczeniem problemu (można by jeszcze mówić o wyrażeniach transcendentalialnych) [14].

3. Interesujące są uwagi o sądach dotyczących pierwotnych zróżnicowań jakościowych i tzw. intelekcji (s. 14 n. w §3). Należałoby tylko zdecydować się na jednolite formułowanie tych sądów. Na przykład jeżeli już w supozycji (najbardziej chyba odpowiedniej?) „różnicy realnej" („Poznanie różni się od pożądania"), to nie w stylizacji „predykatywnej" („Zieleń nie jest czerwienią") ani tym bardziej — „modalno-predykatywnej" (Zieleń nie może być czerwienią"). Są to bowiem sformułowania o różnych własnościach semiotycznych. Jeżeli zaś uwagi autora mają być niezależne od tych sformułowań (niezależność ta jest wątpliwa), to powinno się to wyraźnie zaznaczyć. Ponadto warto by odpowiedzieć na pytanie, czy owe sądy zróżnicowań zajmują jakieś swoiste miejsce w stosunku do innych sądów tego typu, na przykład w relacji do zwykłych analitycznych „realnie walentnych" sądów tożsamościowych.

4. Na podkreślenie zasługuje oryginalny wywód atrybutów Bożych, bodajże nie spotykany w dotychczasowej literaturze przedmiotu (§27).

5. Wydaje się, że pożądane byłoby unikanie w miarę możliwości zwrotów antropomorfizujących, tak bardzo rażących współcześnie. A więc takich, jak na przykład: „dzięki", „daje", „udziela", „jest sobą", „działa sobą", „nadaje się do istnienia", „zawdzięcza" (wyliczenie swobodne). Trzeba podkreślić, że autor pokazuje w jednym miejscu (s. 114 n.) przekładalność takich wypowiedzi na nieantropomorficzne. Przydałoby się szerzej omówić tę sprawę w świetle teorii języka (antropomorficzna i metaforyczna geneza wielu terminów najrozmaitszych nauk, relatywny charakter eliminacji takich terminów — stosownie do dziedziny, problematyki i metod, biomorficzny charakter metafizyki perypatetyckiej itd.). Z tegoż punktu widzenia warto we wprowadzeniu poruszyć problem analogii tudzież sprawę paradoksów w metafizyce (na przykład związanych z treściowością kontekstów i ogólnością terminów) oraz sygnalizowaną już kwestię pleonastyczności i tautologiczności wypowiedzi metafizykalnych (charakter informatywny tych wypowiedzi, rola definicji w systemie metafizyki) [15]. Wreszcie pożądane byłoby rozsądne unikanie języka poznawczego z teorii bytu (przykładem „racja bytu" — s. 71, „istnienie samo siebie tłumaczy" — s. 113, „byt sam siebie nie tłumaczy" — s. 110; jest problemem czy te lub tym podobne terminy trzeba z danych kontekstów akurat eliminować, problem ten jednak należałoby czytelnikowi postawić).

[14] Moje uwagi na ten temat w II części artykułu *O naturze transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne", 10 (1962), z. 1, należałoby opracować na nowo. Można by to związać z nowym omówieniem dyskusyjnym logiczno-filozoficznej problematyki środowiska lubelskiego KUL (pewnym związanym z tym sprawom poświęciłem I część wspomnianego artykułu). Por. przyp. 1.

[15] Sprawy te ważne są także z tego powodu, iż wielu autorów pozytywistycznych lub pozytywizujących twierdzi, że metafizyka to m. in. zbiór problemów pozornych i pseudoproblemów gramatykalistycznie (językowo) pochodnych. W ten sposób tłumaczy się na przykład tradycyjną teorię substancji i przypadłości (niewłaściwie interpretując genezę historyczną tych kategorii i ich skądinąd stwierdzony związek z kategoriami gramatycznymi). Trzeba by o tym szerzej wspomnieć popularnemu czytelnikowi.

6. Z wyjątkową swadą (por. początkowe moje uwagi) i trafnie jest napisany § 28 „Absurd i tajemnica", będący udaną przeróbką znanej pracy Krąpca pod tymże tytułem.

7. Cenne popularyzacyjnie byłyby również osobne rozważania poświęcone relacji filozofia—religia (ostatecznie można by je zamieścić w dobrze napisanym § 8 „Światopogląd a filozofia"). Dobrze byłoby w związku z tym poruszyć sprawę konieczności sprzężenia doktryny chrześcijańskiej i filozofii tomistycznej, szczególnie w jej egzystencjalnej postaci (problem „filozofii chrześcijańskiej" i „filozofii wieczystej").

8. Nie bez związku z powyższym byłoby wyraźne postawienie zaraz na samym początku (s. 14 a także 83) doniosłego autonomicznie problemu stosunku przedmiotu do metody, ważnego szczególnie dla tzw. specyfiki metafizyki (trudno o bardziej bałamutny termin). Przydługie rozważania o aspektach (§ 2) uzupełniłbym „zdrowym" popularyzacyjnie stwierdzeniem (inna rzecz, że banalnym), że aspekt jest zdeterminowany przez cel i metodę.

9. Wstępne uwagi o metafizyce dopełniłbym wyjaśnieniami na temat pojmowania przez marksistów „metody metafizycznej" (uwagi w słowniczku są zbyt skrótowe).

10. Duży pożytek widziałbym w pokazaniu pragmatycznych (socjopsychicznych) aspektów poznania metafizycznego, jak również w ukazaniu struktury teorii bytu od tej strony [16].

11. Passus o dezobiektywizującej i antyracjonalnej roli emocji w poznaniu naukowym (s. 20) może wywołać u niewyrobionego czytelnika niezamierzone przez autora sugestie. A przecież elementy emotywne stanowią niezbędny motor i warunek wszelkiego ludzkiego działania, w tym i racjonalnego poznania. Chodzi przecież tylko o to, aby od nich abstrahować w istotnej motywacji samych decyzji sądowych.

12. Ważne dla początkujących rozważania o „treningu poznawczym" i kompetencji uzupełniłbym garścią informacji o etycznej stronie badania naukowego, włączając w to problem autorytetu w nauce (§5).

13. Dobrym pomysłem autora jest zamieszczenie na końcu słowniczka terminów. Wypada tylko wyrazić życzenie, by był on mniej „słownikowy" i tautologiczny a bardziej informatywny w wyjaśnieniach (hasła „duch", „moralny", „akcydentalny", „potencjalny", „powód" itd.). Często owa tautologiczność jest pozorna — znika w zestawieniu z bliskoznacznikami lub przeciwstawieniami. Należałoby jednak odsyłać czytelnika do tych ostatnich. Podobnie potrzebne byłyby takie odnośniki w samym tekście pracy (gdy niedomaga konstrukcja rozważań, a uwagi na podobne tematy są rozrzucone w kilku miejscach). Zmodyfikowałbym nadto dwa hasła: „antynomia" i „metafizyczny". Dodałbym mianowicie rozumienie antynomii jako rozumowania doprowadzającego do pewnego typu sprzeczności, nadmieniłbym czytelnikowi, że „metafizyczny" w znaczeniu (1) to tyle, co „metafizykalny".

14. Książce przydałby się skorowidz rzeczowy.

15. Oprócz wspomnianej pozycji P. Chojnackiego, dopełniłbym bibliografię *Wprowadzeniem* J. Metallmanna (praca Gaweckiego ukazała się bowiem już po opublikowaniu książki Stępnia).

16. Korekta książki — na ogół staranna. W przyp. 19, wiersz 1 zamiast „przeżywanie" powinno być „przeżywania", na s. 96, wiersz 19 od góry, powinno być „niejednoznacznym" zamiast „jednoznacznym".

Strona graficzna książki jest sprawą i autora, i wydawnictwa. O ile jej układ wewnętrzny jest przejrzysty, o tyle okładka nie stanowi jej mocnej strony. Dobór

[16] Celowe byłoby tu porównanie z K. Ajdukiewicza ideami pragmatycznej charakterystyki poznania i systemu naukowego (wyjaśnianie w teorii naukowej, w szczególności zaś w teorii bytu, jako funkcja pragmatyczna).

kolorów — lichy, „tandetnie-farbkowy", tonacja — dziwnie wyblakła. Treść książki zasługuje — poza lepszym papierem i może trochę większym formatem — na dobrą, klasycznie prostą i zarazem nowoczesną okładkę (temu ostatniemu żądaniu czyni zadość jedynie chyba kształt liter). A przecież niektóre nasze wydawnictwa (na przykład paxowskie) potrafią zadbać o stronę zewnętrzną swych filozoficznych publikacji.

Liczne zalety *Wprowadzenia* — uwydatnione w obecnym omówieniu, zwłaszcza na początku — majoryzują zdarzające się niedomagania i usterki, wynikające zresztą w jakiejś mierze z trudności samego przedmiotu i jego popularyzacji oraz współczesnego niedopracowania metateoretycznego dziedziny. Wyrazić wypada nadzieję, że tak jedne, jak i drugie zmobilizują fachowców oraz samego autora do nowych refleksji i przemyśleń, a przede wszystkim do dalszej precyzacji i modernizacji sformułowań, laików zaś zachęcą do głębszego zainteresowania się filozofią.

Książka w swej obecnej postaci posiada w dużym stopniu charakter pionierski i jako taka stanowi próbę pożyteczną i interesującą. Publikacje tego typu są z pewnością potrzebne, stąd pomysł wydania książki należy uznać za szczęśliwy i udany. Rzecz zasługuje na ponowne kiedyś wydanie, jednak zmodyfikowane i poprawione. Jeśli widać w niej walory o zadatkach „eksportowych" — a podstawowa znajomość odpowiednich wydawnictw zagranicznych może poniekąd do takiego stwierdzenia upoważniać — to tego rodzaju aspekty publikacji ujawniłyby się na pewno liczniej i bardziej zdecydowanie po dokonaniu większych zmian w treści i ujęciu: idących między innymi w kierunku ściślejszego nawiązania do pozakrajowej literatury przedmiotu, jak również w kierunku staranniejszej konstrukcji i mniej pospiesznej redakcji całości rozważań.

Stanisław Majdański